

LE IDEE POLITICHE DI DANTE DAL "CONVIVIO" ALLA "MONARCHIA"

CESARE VASOLI

1. L'argomento che ho l'onore di trattare davanti a un pubblico così illustre è estremamente complesso; ed è stato, ed è ancora, oggetto delle valutazioni più diverse, in stretta connessione con l'ormai lunga «querelle» sul carattere, origine e tendenza delle idee filosofiche di Dante. È una discussione, questa, nella quale sono spesso intervenuti elementi estranei ad una rigorosa verifica storica, come, ad esempio, la preoccupazione di porre l'intera vicenda poetica dell'Alighieri sotto il segno di ideologie ben determinate, il proposito di conservare, anche in un tal caso, un'immagine della cultura medievale del tutto artificiosa o l'intenzione di connettere et, magari, ridurre entro termini squisitamente contemporanei concezioni e idee che sono state invece il frutto di un lungo e difficile travaglio intellettuale. Così ad esempio, negli ultimi decenni dell'Ottocento, la ripresa di un notevole interesse per lo studio della filosofia medievale, contestualmente all'avvento del «neotomismo» come ispiratore di un rinnovato pensiero cattolico, se favorì l'approfondimento di molti aspetti dell'opera dantesca ebbe anche un inevitabile effetto distorsivo, nella misura in cui fece prevalere un'immagine piuttosto mitica che veramente storica della cultura filosofica del tardo Duecento e dei primi decenni del Trecento. Si sa, che diversi dantisti presero a studiare Tommaso d'Aquino non solo e non tanto come un autore capitale, le cui opere potevano servire per illustrare egregiamente la problematica del tempo, ma, al contrario, come «unica» fonte delle conoscenze filosofiche e teologiche di Dante, anche in quei casi in cui il Poeta non aveva lasciato alcuna precisa indicazione o aveva, addirittura, citato altri maestri e altri testi. Le conseguenze di un simile atteggiamento hanno pesato, a lungo, sull'esegesi dantesca trasformata, tevolta, nell'improbabile fatica di recuperare, ad ogni costo, un equivalente tomista delle dottrine oposte da Dante, in opere che non avevano alcuna preoccupazione di «scuola» e riflettevano chiaramente il carattere assai complesso della sua formazione. Né può meravigliare che taluni studiosi e commentatori di formazione

genericamente «neotomista» facessero del «tomismo» del Poeta un vero e proprio articolo di fede, dedicandosi ad illustrare le pagine e i versi delle sue opere con l'unico conforto dei testi del «Doctor Angelicus», solo raramente variato dalla citazione di qualche passo di Alberto Magno o di Bonaventura. Non starò qui a citare certi risultati più tipici e sconcertanti come quelli raggiunti dal Mandonnet.

Piuttosto, intendo riferirmi al solido e serio lavoro condotto dal P. Busnelli che, convinto sostenitore del tomismo dantesco, un più cauto e positivo di molti suoi colleghi indicò con grande ricchezza di erudizione tutte le possibili convergenze tra i testi delle *Summae*, dei commenti e degli altri scritti tomisti e i vari passi danteschi, spingendo però il suo zelo sino a ritenere che, in quasi tutti i casi, Dante avesse conosciuto le dottrine aristoteliche soltanto attraverso l'intermediario del commento dell'Aquinate. Un atteggiamento, questo, che finiva addirittura con lo scontrarsi con i risultati di studi e ricerche condotte da illustri studiosi cattolici. Sicché si comprende come anche chi considerasse il tomismo una delle «forti linee» di orientamento del pensiero di Dante fosse indotto, però, a riconoscere che di un «tomismo universale e puro» dell'Alighieri non si potesse parlare, ed a sottolineare, d'altro canto, che anche le sue letture e conoscenze tomiste assumevano un aspetto del tutto particolare, se si considerava che eccelle risalivano a un periodo in cui la concezione dell'Aquinate non avevano ancora quel crisma di «ufficiosità», o assunto in epoche ben più recenti e che il teologo domenicano era stato, a lungo, considerato come uno dei maggiori «peripatetici», allo stesso modo di Alberto Magno o, addirittura, di Sigieri di Brabante.

Come il mito del «tomismo» di Dante sia stato e distrutto dall'analisi storica di grandi maestri, quali il Nardi e il Gilson, è cosa così nota indagine che fanno ormai parte del nostro comune patrimonio culturale di lettori dei testi danteschi. Il Nardi ha avuto il grande merito di fondare la sua ricerca su una conoscenza della scolastica del XIII e XIV secolo più che eccezionale e fondata sulla più scrupolosa obiettività scientifica, riuscendo a liberare da molte ipoteche ideologiche il campo di questi studi, per ricondurli sull'unico terreno legittimo della rigorosa indagine storica.

Ciò non significa che il suo chiarimento di molti aspetti essenziali della cultura filosofica di Dante (e basti pensare, soltanto, al luogo assai maggiore attribuito all'influenza di Alberto Magno, alla precisa indicazione di indiscutibili «fonti» averroiste e sigeriane e alla soluzione di alcune

tipiche «cruces», come la celebrazione nel Paradiso dello stesso Sigieri, ecc.) non fosse poi legato anche ad un'interpretazione generale dell'opera di Dante che, come tutte le altre, è aperta alla discussione e presenta i suoi lati forti e deboli; o che, specialmente nell'opera di alcuni epigoni, non ci sia talvolta manifestata la tendenza a rovesciare, addirittura, l'antico «segno» sotto cui era stata concepita la filosofia dantesca, presentando l'immagine del tutto improbabile di un Dante averroista, «razionalista» o seguace di posizioni dottrinali al confine con l'eterodossia.

E nuovi elementi di distorsione finiscono fatalmente per sovrapporsi al quadro problematico nuovo che erastato delineato.

2. Ho insistito su queste considerazioni perché esse servono a mettere a fuoco il rapporto tra la riflessione filosofica e la meditazione politica di Dante, quale si presenta, appunto, nell'intreccio tra *Convivio* e *Monarchia*. E voglio subito precisare che, nell'esame di alcuni passi capitali cercherò appunto di attenermi al linguaggio diretto dei testi ed alla loro disposizione «strategica» all'interno di contesti altamente significativi che sembrano porre in giuoco non solo il concetto dantesco della società e della vita «civile», ma la idea stessa della finalità dell'uomo e del senso ultimo della sua esistenza mondana. A questo proposito, converrà chiarire che Dante, soprattutto nel *Convivio*, vuole essere il diffusore di una cultura nutrita, certamente, di solide concezioni scolastiche, ma rivolta a un pubblico nuovo, fatto di uomini che operano nella vita mondana e che sono impegnati nei doveri, negli affari, nel faticoso "servizio" che rende possibile la comune vita in una società «civile».

Mas il fatto determinante è che questa stessa scelta ha un suo fine chiaro e preciso: fornire, cioè, a chi vive nella «città», la serve e la governa le idee e gli strumenti che lo indirizzano verso il supremo scopo della pace e dell'armonia civile, condizione preliminare e indispensabile affinché l'uomo realizzi la sua stessa natura.

E chiaro che tutte le dottrine particolari (come quelle sull'origine dell'anima, sull'«arco» della vita umana, ecc.) che Dante trasse da fonti ben diverse da quella tomista e, in particolare, dalle opere di Alberto Magno e di altri «peripatetici», non contrastano con la ripresa di testi o «mediazioni» tomiste, proprio perché mirano tutte a stabilire un fermo principio: l'autorità del «Filosofo» dev'essere sovrana e libera nel proprio dominio; e ad essa spetta d'indicare anche alla stessa suprema «auctoritas»

mondana, incarnata dall'Imperatore, il più alto bene raggiungibile in questa vita.

Ciò spiega perché «teoria» filosofica de Dante e la sua visione politica siano subito così strettamente unite da condizionarsi reciprocamente, impegnando il Poeta a fondare la sua dottrina dell'Imperio, in primo luogo, su ragioni filosofiche e a considerare, a loro volta, l'Impero e la pace universale da esso garantita come le condizioni necessarie perché sia raggiunta l'umana «felicitade», culminante, nell'esercizio delle virtù speculative. Ed è assai significativo — ed offre al contempo un senso all'utilizzazione di certi autori e testi, sia nel *Convivio*, sia nella *Monarchia* — che egli voglia sviluppare la sua argomentazione non solo con mezzi puramente logici, ma mantenendola entro il domino autonomo che gli è assicurato proprio dalla struttura dottrinale di due opere aristoteliche, l'*Ethica nicomachea* e la *Politica*, così decisive per i nuovi sviluppi dell'etica e della riflessione politica tardomedievale.

Non a caso, il punto di approdo al quale giunge il *Convivio* prima della sua interruzione (e, cioè, la discussione sul carattere e la natura reciproca delle due più alte «auctoritates» umane, quella del «Filosofo» e quella dell'Imperatore) ha al suo centro un passo fortemente «sintomatico» dal quale credo si debba partire proprio per verificare il nesso tra «filosofia» e «politica» e i presupposti teorici sul quale si istituisce: «Lo fondamento radicale de la imperiale maiestade, secondo lo vero, è la necessità de la unama civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice; alla quale nullo per sé è sufficiente a venire senza l'aiutorio d'alcuno, con ciò sia cosa che l'uomo abbisogna di molte cose, a le quali uno solo soddisfare non può. E però dice lo Filosofo che l'uomo naturalmente è compagnevole animale. E sì come un uomo a sua sufficienza richiede compagnia dimestica di famiglia, così una casa a sua sufficienza richiede una vicinanza: altrimenti molti difetti sosterrebbe che sarebbero impedimento di felicitade. E però che una vicinanza [a] sé non può in tutto soddisfare, conviene a satisfacimento di quella essere la cittade. Ancora la cittade richiede a le sue arti e a le sue defensioni vicenda avere e fratellanza con le circavicine cittadi; e però fu fatto lo regno. Onde, com ciò sia cosa che l'animo umano in terminata possessione di terra non si queti, ma sempre desideri gloria d'acquistare, sì come per esperienza vedemo, discordie e guerre conviene surgere intra regno e regno, le quali sono tribulazioni de le cittadi, per le cittadi de le vicinanze, e per le vicinanze de le case, [e per le case] de l'uomo; e così s'impedisce la felicitade». Questo testo dantesco, così ben

calibrato nel suo sviluppo dimostrativo, mette, infatti, a fuoco sia le radici teoriche del pensiero politico dantesco, al livello del *Convivio*, sia il rapporto tra l'esperienza personale del Poeta e il suo entusiasmo di tono escatologico per la restaurazione dell'Impero universale. Intanto, è chiaro che Dante svolge la sua meditazione sul «fondamento radicale» dell'Impero muovendo da un'argomentazione che segue esplicitamente il discorso della *Politica* aristotelica. Ma non stupisce che una dottrina nata dall'esperienza reale della «polis» greca sia adoperata per sviluppare una teoria del potere e della pace come suo ultimo scopo che impegna tutte le «ragioni» e le speranze civili e spirituali di Dante. Proprio nell'incontro tra la dottrina aristotelica della «città», l'apologia dell'Impero romano-cristiano, depositario di ogni giustizia, e il tema della «felicità» terrena che consegue all'attuazione perfetta della natura umana, si fondono i diversi momenti e orizzonti della sua meditazione politica, conclusa nella sofferta aspirazione ad un ordine civile, universale nella sua più alta finalità umana e, tuttavia, sempre ben radicato nella profonda crisi storica dell'Italia trecentesca.

Su questo punto credo, infatti, che si debba procedere con molta prudenza e cautela, per evitare le solite definizioni («utopia», «sogno», «mito») che, essendo, oltre tutto, estremamente abusate e suscettibili delle più diverse connotazioni, servono ben poco a chiarire il procedimento teorico dantesco.

Anche gli sviluppi più estremi del suo pensiero e le argomentazioni filosofiche che li sostengono non sono del tutto comprensibili se non si tiene conto delle vicende della sua giovinezza e della prima maturità, svoltesi in una città che aveva visto emergere politicamente i nuovi ceti mercantili e «artigiani», ma che era divisa da conflitti di parte e di consorteria, e dove il richiamo al mito della libertà repubblicana dell'antica Roma s'incontrava con l'elaborazione teorica di giuristi o, addirittura, di teologi (si pensi soltanto a Remigio Gerolami!) che miravano a dare una piena «legittimazione» alle istituzioni comunali.

Non posso, nel breve tempo che mi è concesso, entrare nell'annosa discussione sulla formazione di Dante, sul suo primo incontro con i testi aristotelici ed i loro commentatori o, d'altra parte, con i documenti e i principi dello «jus romanum». Né è questo il luogo per stabilire quali e quante siano state le «fasi» del suo pensiero politico e la loro correlazione, da un lato, con gli eventi fiorentini e italiani e, dall'altro, con i momenti, ancora così sacarsamente precisati, della sua iniziazioni filosofica. Ma un

fatto sembra certo: e, cioè, che, per Dante, il tipo «naturale» dello Stato, la vera «humana respublica» fu, appunto, la «cittade», concepita come un'associazione di uomini che siano uniti per «vivere e ben vivere» e il cui scopo sia la «vita civile», alla quale, però, «nullo è per sé sufficiente a venire senza l'aiutorio di alcuno». Certo, come molti altri teorici del suo tempo, anche l'Alighieri ritenne ben possibile che il fine della convivenza umana potesse essere raggiunto non solo nella «civitas», ma anche nel «regnum». Eppure mi sembrano esatte le conclusioni del Passerini d'Entrèves quando sottolinea che nella riflessione politica dantesca, i due termini non sono, in realtà, mai chiaramente distinti e differenziati e costituiscono davvero due istituzioni o forme di ordinamento che è facile diversificare o addirittura contrapporre.

3. Non v'è dubbio che il primo «orizzonte» fu proprio quello in cui si svolse l'esperienza giovanile di Dante e la vicenda del suo sfortunato impegno politico, sino alla deluse speranze degli anni del «primo esilio». Ma, presto, nel corso delle sue peregrinazioni, questo orizzonte muta profondamente, mentre prevale la dolorosa consapevolezza di una crisi che è, insieme, politica e spirituale, sta colpendo non solo Firenze, ma l'Italia e tutta la «Christianitas», sembra rovesciare, insieme, le più sante e venerate istituzioni umane e divine e porre in giuoco lo stesso ideale aristotelico del «ben vivere». La divisione delle «parti», le lotte accanite tra le città, il trattamento della «Regione» come fondamento di ogni ordine giuridico, l'offuscamento dello stesso ideale della «pace». Gli sembrano i segni di una generale «dissoluzione» che minaccia la «città» non meno di quanto contamini l'integrità sacrale della Chiesa, «sponsa Christi». Ne deriva la certezza che un'umanità così divisa non possa riconquistare il supremo beneficio della pace, se non s'instauri un unico principio di giustizia civile, capace di porre fine alla violenza ed alla cupidigia degli individui e delle «parti» salvaguardando l'ordine terreno della «città». Si delinea così la nuova prospettiva della necessaria unità civile e politica del genere umano, sotto un'autorità capace, per la sua natura universale, di porre fine a tutti i mali che ostacolano la felicità di questa vita.

Con tutto questo non si può dire che Dante, abbracciando un'idea che aveva avuto tanta fortuna presso tutti i sostenitori medievali dell'«unica potestas», identificata nel Sacro Romano Imperatore o nel Vescovo di Roma, aderisca subito alla teoria filosofica e giuridica della Monarchia universale.

Ed anzi è stato spesso rilevato che, ancora nel 1304, quando scrive la i epistola al cardinale da Prato, il suo pensiero sembra orientato piuttosto verso il riconoscimento di un alto diritto di «arbitraggio» delle contese civili da parte del «seggio apostolico», in una prospettiva che, comunque, è ancora quella della «pace» cittadina.

Pochi anni dopo, però, intorno al 1307/8 la sua posizione è molto mutata; e il passo del *Convivio* citato dimostra come, adesso, il problema dell'ordine politico universale s'isciva in un preciso quadro teorico, di carattere schiettamente filosofico, che mira a svincolarsi dalle contese del tempo, per assumere un valore dimostrativo assoluto. D'altro canto, bisogna subito osservare che Dante è qui piuttosto preoccupato di fissare i limiti del potere imperiale e non la sua estensione totale e universale. In primo luogo, l'«auctoritas» imperiale, di cui è stato dimostrato il «fondamento radicale», è definita e, insieme, circoscritta proprio dalla legge o «ragione» scritta; e, dunque, il suo compito deve consistere nel fissare ed esprimere le norme di legge guidando — il richiamo aristotelico è chiaro — la volontà degli uomini come un nocchiero conduce la sua nave. Inoltre — ed è questo un punto particolarmente delicato, ma essenziale del *Convivio* — alla giurisdizione dell'Imperatore non è sottoposto l'intero dominio della verità filosofica, la cui autonomia è riaffermata con ferma decisione, proprio perché ad essa spetta d'indicare la «finalità» dell'uomo e la natura della sua «felicitade» mondana. Certo, la «umana civiltade» se vuole essere ordinata a «vita felice» e, cioè, volta al suo fine naturale, non può che sottomettersi ad un'autorità che sia superiore a qualsiasi interesse o desiderio particolare e, pertanto, costituisca la sicura garanzia della «pace». Mas è sintomatico che, in questo contesto, il tema della «pace» e della «felicità» ad essa connessa non sia già unito al concetto filosofico della necessaria unità del genere umano dominante, invece, nella *Monarchia*. Senza dubbio, Dante ha già raggiunto una notevole maturità filosofica, ha conoscenze che da un arco, peraltro limitato, di opere tomiste vanno a taluni commenti di Alberto Magno, ad alcuni testi averroistici, al *Liber de causis* ed altri minori documenti del sapere «peripatetici» (oltre, naturalmente, agli scritti capitali di Aristotele, a Boezio, a Cicerone e, probabilmente, ad alcune raccolte e compilazioni, come quella di Vincenzo di Beauvais). Ha pure ormai elaborato una sua concezione della Filosofia-Sapienza che «ha come per subietto lo 'ntendere e per forma uno quasi divino amore a lo 'ntendere e per forma uno quasi divino amore a lo'ntelletto», per «cagione efficiente» la verità e, come

«fine», «quella eccellentissima dilezione che non pate alcuna intemissione, o vero difetto, cioè vera felicitade che per contemplazione de la veritade s'acquista».

Però, sebbene attribuisca alla filosofia il raggiungimento del fine temporale dell'uomo, quella perfetta felicità terrena che la ragione umana c'insegna come conseguire, non spinge questa certezza sino a dedurne che un tal fine, postulando la completa attuazione dell'intelletto possibile, esiga anche l'unità del genere umano nella sua interezza (e, dunque, la Monarchia universale). Al contrario, nella conclusione «provvisoria» del *Convivio*, Dante insiste piuttosto sulla «sacralità» di Roma e la sua missione eterna, sul carattere spirituale della «santa cittade» che è, al tempo stesso, e provvidenzialmente, la sede della suprema autorità mondana e del Vicario di Cristo. Se credo eccessivo affermare che, in queste pagine, «la concezione aristotelica e quella agostiniana dello stato vengano sovrapposte in guisa curiosamente meccanica», la forte tensione spirituale e la speranza in un profondo rinnovamento politico e religioso inducono l'autore del *Convivio* ad accentuare proprio l'aspetto «peccaminoso» del passato e del presente della società umana e a scrogere nel potere imperiale la sola salvaguardia della pace e il principio restauratore de un "ordine" che l'inevitabile «male» della natura umana, corrotta dal peccato di origine mira a distruggere.

È una conclusione, questa, che, negli anni successive, acquisterà un significato totalmente diverso, alla luce di una grande speranza, anzi, vorrei dire, di un'invocazione profetica che ritiene ormai vicina la fine dell'era di sventure vissuto dalla Cristianità nell'abbandono e nella caduta spirituale e civile del «lungo interregno». L'avvento di Enrico VII di Lussemburgo sembra, infatti, a Dante l'inizio di un nuovo corso della storia umana destinato non solo a restituire autorità alla somma magistratura mondana, ma a restaurare anche in Italia una suprema «auctoritas» da troppo tempo usurpata da giurisdizioni indebite, cittadine, signorili o principesche, insidiata dalle pretese curiali e papalistiche e smentita da un'anarchia di «parti» e consorterie non più tollerabile. E sono note le *Epistole* che l'Alighieri scrisse tra il 1310 e il 1311, per annunciare, con un linguaggio ricco di accenti biblici e di toni mistici, l'arrivo dell'Imperatore invocato da tutti i giusti e destinato a liberare l'Italia dai suoi mali e restituire la giusta «ragione» del «ben vivere», oppure (come nella VI) del 31 marzo 1311, "scelestissimis Florentinis intrinsecis" o la VII, del 17 aprile, allo stesso Imperatore) per spingere le

sue invetive contro i nemici della suprema «auctoritas» sino al culmine estremo della profezia. Più importa sottolineare che, appunto in queste epistole, è espressa l'incrollabile certezza che l'autorità imperiale derivi direttamente da Dio e che esista, anzi, un perfetto, necessario parallelismo tra il potere di Cesare e la «maestà» di Pietro, discesi entrambi da un'unica eterna fonte. Così, nell'epistola XI, può già avere un singolare sviluppo un argomento che Dante riprende da una vastissima lettura, attribuendogli però un valore nuovo: la Chiesa e l'Impero sono i «duo luminaria» che Dio ha concesso agli uomini per guidarli nella loro vicenda terrena, destinati ciascuno a dominare, con piena autonomia, nella propria «sfera», perchè l'una deve avviare i fedeli al loro destino oltremondano e l'altro instaurare e mantenere la «pace» civile del genere umano.

4. Non è facile, nonostante tutte le ipotesi fornite da gli studiosi, stabilire a quale punto dell'itinerario dantesco si debba porre il documento più organico, sistematico e «filosofico» delle idee politiche di Dante, affidato, appunto, alla *Monarchia*; e, in particolare, quale sia il suo rapporto cronologico con la discussione iniziata nel *Convivio* e con le intense speranze dell'imminente restaurazione dell'ordine unitario religioso e politico della «Christianitas» così accese dalla discesa di Enrico VII. La gamma delle proposte è tanto vasta e contrastante da rendere addirittura problematica qualsiasi soluzione che intenda fondarsi su dati sicuri e incontrovertibili. Perchè se alcuni studiosi hanno addirittura ritenuto che l'opera risalga al 1298 o al 1303 o agli anni immediatamente seguenti, quasi diretta, ma assai improbabile risposta alla *Unam sanctam*, altri hanno spostato la data di composizione all'indomani della promulgazione della bolla *In nostra et in fratrum* di Giovanni XXII; mentre dantisti di grande valore, dal Parodi al Barbi, dal Passerin d'Entrèves al Vinay hanno, invece, pensato proprio agli anni tra il 1311 e il 1313, insomma, al tempo della «venuta di Arrigo VII imperatore», contrastando con coloro che propendono per una data più tarda, il 1318, o, addirittura, il 1320, quasi alla vigilia della morte del suo autore. Sicchè non meraviglia che proprio intorno ad alcuni passi della *Monarchia* si sia addensato soprattutto il dibattito sul carattere della filosofia dantesca e la sua connessione con le grandi correnti della speculazione medievale, non chè sul significato ultimo da attribuire a quelle dottrine che chiaramente fuoriescono dal quadro prestabilito di una pretesa «ortodossia» tomista.

Con tutto questo, un dato sicuro può essere subito acquisito: come

nel *Convivio*, anche nella *Monarchia*, Dante pone al centro della sua speculazione l'idea della necessità della pace universale, come condizione assoluta per il raggiungimento dei fini specifici della natura umana e della felicità che ne consegue. Ora, non è che voglia seguire, nella mia esposizione, passo per passo, la trama di argomentazioni che viene costruita intorno a questo tema, lungo l'intero svolgimento del libro. Ritengo però necessario sottolineare: 1) che l'Alighieri è convinto di proporre argomenti del tutto nuovi o, come dice, una «notitia utilissima... ab omnibus intemptata»; 2) che tali argomenti sono affidati ad un procedimento puramente teoretico, senza alcuna concessione alle metafore e analogie di cui si sono, invece, serviti i sostenitori della supremazia papale; 3) che egli muove, appunto, dall'indagine del fine proprio di tutta la «specie» umana, distinto e diverso dai fini particolari perseguiti, in questo mondo, dal singolo individuo, dalla famiglia, dalla «città» e dal «regno». In che consista questo fine è ben noto: come ha insegnato Aristotele, seguito dai suoi commentatori, esso «virtus intellectiva», ossia capacità di attuare l'intelletto possibile che è sola esclusivamente dell'uomo o in quanto tale, lo distingue da ogni altra creatura superiore o inferiore, dagli angeli come dai bruti. Ma Dante segue precise suggestioni teoriche, quando afferma che una tale «virtus» non si potrebbe mai realizzare in modo compiuto nei singoli individui o nelle più limitate forme di associazione umana, perché esige la «totale» partecipazione dell'intero genere umano. Il che significa che l'«opus proprium» dell'umanità come «species», consiste e deve consistere nell'assoluta «realizzazione» dell'intelletto possibile, in primo luogo, per mezzo della conoscenza speculativa e, in secondo luogo, mediante le virtù pratiche.

Sulla fonte di questa dottrina è difficile equivocare o discutere, dal momento che lo stesso Dante si è preoccupato di toglierci ogni dubbio, indicandola specialmente in un del commento averroistico al *De anima*. Ma una volta individuata così facilmente l'origine di un tale argomento dantesco, resta però aperta un'altra quistione non meno importante: qual'è il senso da attribuire ad una simile citazione nel contesto complessivo della *Monarchia* e qual'è la sua incidenza sulla valutazione generale dell'atteggiamento filosofico di Dante che, come dimostra soprattutto il *Convivio*, è sempre svincolato da «obbedienze» di scuola o di tradizione prestabilite e, orientato ad acquisire dalla cultura del suo tempo quanto può servirgli per la sua opera di ammaestramento. Da questo punto di vista, la citazione di Averroè non credo implichi tanto un'adesione

filosofica a una concezione che, fosse espressa dallo stesso Commentatore o riproposta da Sigieri di Brabante, aveva implicazioni anche di ordine teologico indiscutibili, quanto piuttosto un deciso richiamo all'autonomia piena e totale della filosofia, la cui attuazione è considerata necessaria affinché il desiderio umano di conoscere non resti vano, Non solo: occorre sottolineare che Dante, stabilito questo principio, guarda piuttosto alle dirette conseguenze politiche funzionali al suo discorso. Certo, la teoria dell'unità specifica dell'intelletto possibile è direttamente chiamata in causa, nonostante le precise condanne di cui era stata oggetto e gli interventi di due santi, come Tommaso e Bonaventura, particolarmente cari al Poeta. Ma si dovrà pur ricordare che Alberto Magno, almeno in una fase del suo pensiero, non era stato altrettanto drastico; e per di più, la distinzione tra l'«intelletto» dei «filosofi» che intendevano soltanto illustrare il testo di Aristotele, e l'«anima» dei teologi che ne parlavano sul fondamento della Rivelazione era stata affermata e difesa da una letteratura non ignota a Dante. Perciò, in un contesto esclusivamente dimostrativo, e trattando di una materia affidata del tutto alla ragione umana, anch'egli poteva citare un'opinione filosofica di cui è nota, del resto, la particolare fortuna tra gli «artistae» e la notevole diffusione in ambienti che gli erano stati assai familiari.

5. D'altro canto, l'Alighieri, dopo la citazione di Averroè, passa subito a indicare le condizioni necessarie perchè sia realizzata la pace. Senza la pace — è questo appunto il pilastro dell'argomentazione dantesca — non si possono avere, infatti, quei modi essenziali del «ben vivere» che sono, a loro volta, indispensabili affinché la potenza intellettuale delle famiglie, delle «città» o dei «regni» e, infine, di tutta la nostra specie non sarà mai possibile che non esista un unico principio di autorità e di giustizia, la cui giurisdizione si estenda diritto sull'intero orbe e che, soprattutto, sia libero da ogni desiderio interesse o passione. E questa la ragione che permette a Dante di concludere, sempre restando sul piano dell'autonoma discussione filosofica, che soltanto l'esistenza di un unico Impero e di un solo Imperatore può permettere a tutti gli uomini l'esercizio della vera libertà e della vera saggezza consistente nella determinazione della volontà secondo la pura norma della ragione.

Si tratta di argomenti che, ancora una volta, coniugano il tema della «*reductio ad unum*» con le dottrine della *Politica* aristotelica, riprese con indiscutibili abilità disputatoria. Ma Dante si affretta a cercare altre

«ragioni» filosofiche per la sua dimostrazione; e le trova in una serie di proposizione o postulati che giova ripercorrere per intendere il tessuto logico del trattato e la sua dipendenza dal «principium inquisitionis directivum» da cui ha preso le mosse:

1) «...sicut se habet pars ad totum, sic ordo partialis ad totalem. Pars ad totum se habet sicut ad finem et optimum: ergo et ordo in parte ad ordinem in toto, sicut ad finem et optimum»; 2) «... humana universitas est quoddam totum ad quasdam partes, et est quedam pars ad quoddam totum»; «...omne illud bene se habet et optime quod se habet secundum intentionem primi agentis, qui Deus est»; 4) «bene et optime se agit omnis filius cum vestigia perfecti patris in quantum propria natura permittit ymitatur. Humanum genus filius est celi, quod est perfectissimum in omni opere suo; generat enim homo hominem et sol iuxta secundum *De Naturali auditu* (*Phys.*, II, 2, 194 b 13). Ergo optime se habet humanum genus quum vestigia celi, in quantum propria natura permittit, ymitatur; 5) «ubicumque potest esse litigium, ibi debet esse iudicium; aliter esset imperfectum sine proprio perfectivo: quod est impossibile cum Deus et Natura in necessariis non deficiat». Da essi, con un procedimento che vuole essere puramente deduttivo ed apodittico, si trae dunque la certezza logica della suprema necessità dell'unica Monarchia e dell'unico Monarca che l'argomento dell'unica finalità comune alla «totalità» del genere umano aveva già saldamente costituito, sulla pura base di una tipica dottrina aristotelico-averroistica. Ed è quindi comprensibile che dopo aver fornito, per tanta parte del primo libro della *Monarchia*, queste prove puramente «speculative», Dante torni ancora sul tema della giustizia universale, necessaria affinché l'universo sia «optime dispositus» e tornino i tempi aurei di Saturno e di Astrea. Ma appunto, per questo, è necessario che esista ed operi un «volentissimus et potentissimus subjectus», un potere supremo che, possedendo la totale giurisdizione su tutta la terra, non sia soggetto a cupidigia, come lo sono invece i governanti e le istituzioni particolari, sempre facilmente corrompibili e, pertanto, tendenzialmente «ingiusti». Questo Monarca che, proprio per la sua natura di «universalissima causa» deve amare tutti gli uomini, nella sua pura imparzialità, è, per l'Alighieri, anche il custode del libero arbitrio umano sottratto alla violenza ed alla coazione delle «politiche oblique», perfettamente disposto a reggere e «disporre» il genere umano, secondo quel principio di «economia» («quod potest fieri per unum, melius est per unum fieri quam per plura») che viene qui utilizzato, secondo uno

schema logico del resto non nuovo. Non basta: anche il postulato dell'unità dell'«ente» e della bontà dell'«uno» viene utilizzato, nella *Monarchia*, per affermare che «genus humanum optime se habens ab unitate que est in voluntatibus dependet», ma che ciò non potrebbe mai accadere «nisi sit voluntas una, domina et regulatrix omnium aliarum in unum, cum mortalium voluntates proper blandas adolescentie delectaciones indigeant directivo»...

Il Poeta che ha conosciuto l'asprezza e la crudeltà delle lotte di parte, che ha visto e sperimentato la «corrutela» dei governi cittadini e la violenza delle piccole corti, sa, infatti, che la pace, nel suo senso più compiuto e totale, resterebbe un vano nome, un'aspirazione sempre sconfitta, se ogni potere umano non fosse costretto da una superiore autorità, disinteressata e suprema a governare con equità e a rispettare i principi eterni della «ragione» senza i quali non si realizza il fine della natura umana.

6. Si sa come, muovendo da questo fermo fondamento filosofico, Dante mirasse, poi, nel denso tessuto dottrinale del II libro della *Monarchia*, a sostenere non solo la validità «de jure» della legittimità e dei diritti dell'Impero, ma a discutere, sempre con rigorosa argomentazione, i rapporti tra l'autorità imperiale e il potere spirituale del Pontefice romano. Sono, questi, però, temi che hanno piuttosto un carattere giuridico e teologico e che, comunque, si pongono in un'altra prospettiva rispetto a quella schiettamente filosofia dominante nel I libro. Ma, per noi, che abbiamo posto al centro della nostra lettura del *Convivio* e della *Monarchia* il nesso dantesco tra filosofia e politica, più importa volgersi subito verso il terzo libro di quest'opera, dove l'ispirazione filosofica torna ad essere dominante. Come ha scritto il Nardi, con un giudizio che credo si debba accogliere in pieno, qui «il più spiccato abito mentale dell'autore è quello di sottile dialettico, sempre vigile ed attento a cogliere in fallo i ragionamenti dei partigiani della dottrina ierocratica e a metterne a nudo sia le *fallacie* che viziano le forma del sillogismo..., sia l'assunzione di premesse false, sia le frequenti interpretazione arbitrarie dei testi biblici». Il senso conclusivo, finale del suo atteggiamento, di «filosofo», che lo ha indotto ad accettare pienamente la concezione aristotelica del carattere e origine puramente «naturale» delle comunità e delle istituzioni politiche, è perfettamente espresso proprio nell'ultimo capitolo, dove riprende, si può dire, tutti i temi essenziale delineati nel corso della critica radicale

delle posizioni ierocratiche e sviluppati con una sicura e mediata coerenza. Dopo aver dimostrato a sufficienza che l'Impero non è causato dal Papa, in quanto vicario di Dio, egli vuole, infatti, mostrare che «l'imperator, sive mundi monarcha immediate se habet ad principem universi, qui Deus est». Ma la sua tesi, che mira a considerare i rapporti tra il Papa e l'Imperatore nella luce dell'ordinamento voluto da Dio, quale supremo principio della razionalità universale, sposta subito l'analisi sul terreno più specifico della teoria filosofica. Perchè Dante fonda tutta la sua argomentazione sulla particolare natura dell'uomo, sul suo essere un composto di anima e di corpo, l'unione di un principio eterno e incorruttibile e di uno perituro e corruttibile.

Questa condizione «unica» e propria esclusivamente della specie umana serve, appunto, a inserire nel tessuto della disputa il tema dualistico che ispirerà poi l'intero capitolo e che ha grande interesse per intendere come Dante consideri e valuti l'autonomia della filosofia, la sua finalità e i suoi diritti. «Duos igitur fines — scrive — providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudo scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur, et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradisum celestem intelligi datur». Ora, anche questo passo è stato al centro di discussioni e polemiche vivacissime da parte di chi, come il Nardi, vi ha riconosciuto una tipica espressione della ispirazione aristotelico-averroistica di questa fase della filosofia dantesca e chi, invece, citerò per tutti il Maccarrone, vi ha visto una chiara concordanza con un testo della *Summa theologia* o, più in generale, una piena coincidenza con tesi tomiste. Proprio il Maccarrone ha anzi sottolineato come la dottrina tomista fosse stata valorizzata anche dagli stessi teologi ierocratici tra gli altri, da Giacomo da Viterbo, e ripresa anche da uno dei memoriali papali del 1313-1314. Credo, però, che sia ancora più centrato il giudizio del Vinay, che, se pure ha ammesso una certa comunanza di fondo tra l'atteggiamento di Dante e quello dell'Aquinate, ha tuttavia sottolineato la forte accentuazione del parallelismo e distinzione dei due fini e delle due felicità, usata qui come elemento critico contra le tesi ierocratiche e per riaffermare l'autonomia della filosofia stessa. Non solo: sembra difficile contestare che la forza del discorso dantesco non consista tanto nel richiamo alla «duplicità» della natura umana e dei suoi fini, quando piuttosto nella netta distinzione dei «media» che ci permettono di

raggiungerli e che sono le vie alle due diversi felicità: «Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire potest. Nam ad primam per phylosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundum vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem, spem scilicet et caritatem». Si tratta, insomma, — il Gilson lo ha visto chiaramente — di uno sviluppo logico e coerente del discorso conclusivo del *Convivio*, dove era stata dimostrata sia l'autonomia dell'autorità del filosofo nei confronti di quella dell'Imperatore, sia la loro necessaria e razionale connessione. Ma adesso il nuovo termine del problema è costituito dal triplice rapporto tra l'«auctoritas» (e l'autonomia) del Filosofo, dell'Imperatore e del Pontefice, ossia dal triplice ordine della «ragione naturale», della «sovranità politica» e della «fede». E la soluzione che si delinea è, quanto meno, notevolmente diversa da quella che s'incontra nei testi «politici» di Tommaso, in particolare il *De regimine principum*.

È vero che l'espressione «ad duplicem finem» della *Monarchia* suona simile al «Finis... duplex» di cui parla la *Summa* tomista; ma non credo che in alcun testo dell'Aquinate sia così netto, chiaro ed esplicito il riferimento alla duplicità dei principi e delle vie, la filosofia e la Rivelazione, che conducono ai diversi ordini di beatitudine. È proprio questa diretta connessione dell'«auctoritas» dell'Imperatore con la filosofia e dell'«auctoritas» del Papa con i testi della rivelazione e l'ammaestramento teologale a rendere la conclusione di Dante difficilmente riducibile al puro e semplice «dualismo» gelasiano.

Il suo scopo è un altro, espresso chiaramente: attribuire ad una suprema autorità politica che s'ispiri ai dettami della retta ragione e della filosofia che l'esprime la totale giurisdizione dell'ordine mondano, affinché, nella "pace", sia possibile a tutti gli uomini condurre una vita rivolta all'esercizio delle virtù naturali ed all'apprendimento di quel messaggio di salvezza e beatitudine eterna di cui la Chiesa di Cristo è l'unica depositaria.

7. La risoluta «parità» tra il Papa e l'Imperatore proposta da Dante e la sua decisa affermazione della diretta derivazione da Dio, «sine ullo medio», dell'autorità imperiale giungono a conclusione di un ragionamento nel quale ha giocato un ruolo essenziale la distinzione tra i "duo fines" e i

“duo documenta”; e ciò mi sembra distingua, in maniera netta, l’atteggiamento del Poeta da quello dei giuristi e teologi antierocratici che, pure, possono avergli fornito talune suggestioni teoriche. Se tutto questo è vero, come si possono, però, spiegare le ultime frasi della *Monarchia* che hanno offerto tante occasioni di disputa agli studiosi del pensiero filosofico di Dante? E noto che il Nardi ha parlato di un’«aggiunta» o «pentimento» del Poeta, dalla quale deriverebbe un sostanziale «turbamento» del coerente sviluppo del discorso; e, altrove, questo maestro degli studi danteschi ha scritto che Dante, “inquieto per l’impressione che la dottrina dei “duo ultima”... potrebbe fare sul lettore» ha voluto piuttosto esortarlo «a non prendere in senso troppo letterale le verità dimostrate, poiché, dopo tutto, questa felicità mortale è ordinata *in qualche modo* alla facoltà immortale della vita eterna», ma ha anche considerato quel «quodammodo» come «il punto di partenza di un ulteriore sviluppo» del suo pensiero e della sua arte. All’opposto, il Gilson ha visto, anche nell’ultimo passo della *Monarchia*, la conferma di una profonda certezza dell’intima armonia e connessione tra i diversi “ordini”, espressa nell’idea che la «grazia» «se superpose à la nature en dignité et qu’elle s’y juxtapose en autorité, sûre accord parfait que rien ne peut troubler tant que la grâce et la nature respecteront les bornes posées par Dieu lui-même à leurs domaines». Mentre, d’altro canto, la ricerca sui precedenti stessi del così discusso avverbio («quodammodo») ha mostrato che esso si trova già, in un contesto simile e con un scopo non diverso, nella *Quaestio in utramque partem*, che Ugucione da Pisa, alla fine del XII secolo, l’ha pure adoperato per negare la subordinazione dell’imperatore al papa e che Remigio Gerolami lo usa “insieme ad altri termini caratteristici: *indirecte, mediate, aliquanquam*».

Sono argomenti, questi, che richiederebbero una discussione molto più estesa e approfondita e confronti testuali ancora più ampi sistematici. Ma, per noi che intendiamo qui discutere semplicemente del nesso tra filosofia e politica in questo momento del pensiero dantesco, converrà piuttosto sottolineare due punti che a me sembrano essenziali. Il primo è che la conclusione finale, con il tema dell’«ordinatio» della «mortalis felicitas» alla «immortalis felicitas», non pone affatto in gioco la distinzione tra le due beatitudini, né tanto meno rinnega quell’autonomia dell’intelletto umano, dei suoi processi conoscitivi già affermata con estrema chiarezza. Dante — non dimentichiamolo — è certo un «aristotelico», ma è anche un cristiano che vive, anzi, con estrema tensione un’altissima esperienza

spirituale, quella affidata alla vocazione così spesso profetica ed escatologica della *Commedia*; e se non è, davvero, quell'«integrale» tomista che riteneva il P. Busnelli, è certamente un «uomo di religione», profondamente preoccupato della propria salvezza spirituale e ugualmente disposto a considerare il regno della grazia e il fine sovranaturale dell'uomo come superiori al regno civile e al fine naturale che, tuttavia, non per questo, perdono la loro riconosciuta autonomia. Appunto perciò — il rapporto tra il Papa e l'Imperatore è qui subito risolto nella «reverentia», ossia in un atto che non implica affatto sottomissione. Tale «reverentia» come di primogenito verso il padre è esplicitamente connessa con la grazia di cui la Chiesa è depositaria; ed è, del resto, — lo ha osservato bene il Maccarrone — un concetto che gli scrittori antierocratici avevano spesso usato, proprio per opporlo alla diretta dipendenza postulata dai loro avversari.

In questo senso — e lasciando cadere ogni preoccupazione di fissare la posizione di Dante entro il ristretto reticolo delle posizioni di «scuola» o alla luce di un'idea della storia del pensiero medievale troppe volte smentita dalle ricerche concrete — anche la conclusione della *Monarchia* può apparire coerente con il corso di un pensiero che sa utilizzare per il fine perseguito le argomentazioni più cogenti, ma che non perde mai di vista la diversità e la distinzione tra quei differenti ordini di realtà ai quali egli, come molti altri suoi contemporanei, sentiva di appartenere. Lettore di Aristotele e appassionato difensore della piena autonomia dell'ordine politico mondano e della sua suprema autorità, il Poeta partecipava, insomma, a quella «riscoperta» della «naturalità» dell'uomo e del mondo che era già in corso almeno da due secoli e che il ritorno del «tesoro» aristotelico aveva così accentuato. Eppure anche quando, con la ragione naturale e i «*phylosophica documenta*», perseguiva la razionale definizione della «pace» terrena e della sua necessità affinché non restasse vano il fine «naturale» della specie umana, non dimenticava, però, l'altra pace e l'altra felicità che i «*documenta spiritualia*» promettevano ai fedeli di Cristo, quella raggiungibile solo nel supremo amore che “muove il sole e l'altre stelle”.